Supplément à la « Vie Spirituelle »
Septembre 1926

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La valeur documentaire des « Confessions » de saint Augustin

II

Évolution ou conversion?

De tous les auteurs qui ont étudié, au cours de ces dernières années, le développement de saint Augustin, A. Naville est le seul qui spécifie ce qu'il entend par une conversion. « C'est, dit-il, l'acte d'un homme qui cesse de vivre pour lui-même et qui commence à vivre pour Dieu (1). » Lui seul aussi établit une distinction entre une conversion et une évolution intellectuelle. Quant aux autres critiques, leur conception personnelle du phénomène se dégage plus ou moins de leur exposé, mais ils ne la précisent nulle part. G. Boissier dut en avoir une idée très austère, puisque les travaux littéraires et philosophiques de saint Augustin à Cassiciacum lui semblent difficilement compatibles avec l'état d'âme qu'implique une conversion. Pour Harnack, Becker, Thimme, les types par excellence de convertis sont : Paul, Luther, Calvin. Harnack proteste contre la conception trop traditionnelle et idéaliste que l'on se fait en général de la conversion d'Augustin. Il y eut cependant dans sa vie « Umschwung », un mouvement

(1) A. Naville, *Saint Augustin*, p. 56.

qui l'amena, en 386, au catholicisme. Pour Gourdon, le phénomène s'annonce à une date imprécise, avant 386, se manifeste en 390 par le *De vera religione*, et s'achève en 400 par les *Confessions*. Becker proteste contre la croyance à une « subita conversio ». Thimme ne voit, lui aussi, qu'une évolution philosophique et morale dont les années 386-391 marquent l'allure la plus accélérée. Le point de vue strictement évolutionniste de ces auteurs semble faire disparaître toute notion précise de la conversion, alors que l'un des termes n'exclut pas l'autre, les deux phénomènes pouvant être observés chez un même individu.

Sans prétendre exposer ici dans son ensemble le phénomène si complexe de la conversion, nous nous demandons seulement quel sens Augustin attachait à ce mot et ce qu'il signifie encore de nos jours. Au cours de son évolution, le mot « conversio » a toujours gardé, sous ses différentes acceptions, son sens initial. Nous disons encore aujourd'hui que le Christ, aux noces de Cana, « convertit » l'eau en vin, et nous désignons du même terme l'acte par lequel un incrédule devient croyant. Nous savons quel sens les écrivains du IV^e^ siècle donnaient à ce mot. Il est certain que, pour saint Augustin, une conversion signifiait autre chose qu'une pure orientation philosophique ou même une aspiration parallèle vers un idéal moral plus ascétique. Au IV^e^ siècle, une conversion au christianisme est une conversion au catholicisme ; les conversions n'ont jamais cessé de se produire, elles sont fréquentes encore de nos jours, et les renseignements donnés par les convertis sur leurs cas particuliers permettent, sinon d'expliquer la conversion, du moins d'en déterminer les caractères essentiels.

Si l'on remonte à l'étymologie du mot, on voit que le latin avait : *versio, vertere, convertere, se convertere*, c'est-à-dire tourner, diriger, aller en se détournant ; l'idée dominante est celle d'un changement opéré, d'une direction nouvelle imprimée. Ce mot éveille le souvenir des « signa conversa » des historiens de Rome et celui de l'acception intellectuelle de « se convertere ad sapientiora » qui n'est

pas rare chez Cicéron ni chez Tacite. Il s'agit toujours de se détourner d'une chose et de se tourner vers une autre, toute conversion étant une « mutatio » pouvant aller jusqu'à une « transfiguratio », un bouleversement, une métamorphose. La Vulgate (1) connaît bien le sens primitif, mais surtout l'acception « convertere ad aliquem » qui, transposée dans l'ordre spirituel, signifie : se détourner des idoles et se tourner vers Dieu. C'est un acte humain : « convertimini a viis vestris malis (2) », mais c'est Dieu qui l'opère dans l'âme. De là des « converte nos » des psaumes jetés comme un appel de l'âme pécheresse à un Dieu sauveur (3).

Dans le Nouveau Testament l'idée de pénitence se précise. Se convertir, c'est sacrifier ses mauvaises œuvres ; l'acte peut coûter des efforts douloureux, mais il mène à une vie nouvelle, au royaume de Dieu ; il embrasse la vie tout entière.

Les exemples sont si nombreux qu'il suffira de citer un passage des Actes des Apôtres : ce sont les propres paroles du Christ à saint Paul :... « aperire oculos eorum, ut convertantur a tenebris ad lucem et de potestate Satanae ad Deum, ut accipiant remissionem peccatorum et sortem inter sanctos per fidem, quae in me est (4) ».

N'y aurait-il pas là, peut-être, sous une forme succincte, toute l'économie de la conversion ? et celle-ci ne trouve-t-elle pas son expression la plus simple et la plus parfaite dans cette autre parole de l'Évangile : « nisi conversi fueritis et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum (5) » ? Le sens ecclésiastique : « amplexus fidei aut reversio in paenitentiam (6) », est celui que donnent les écrivains chrétiens des premiers siècles, les citer serait

(1) Ezech., XLVII, 1, 2, 6 ; Tob., II, 6 ; Esth., IX, 22 ; etc.
(2) Ezech., XXXIII, 11.
(3) Ps. VI, 5 ; LXX, 20 ; LXXIX, 4, 8, 15 ; etc.
(4) Act. Ap., XXVI, 18.
(5) Matth., XVIII, 2.
(6) *Thesaurus linguae latinae*, « Conversio », p. 854, v. 4.

allonger encore cette longue parenthèse. Le mot si caractéristique de saint Ambroise peut suffire : « nemo autem convertitur, nisi qui voluntate convertitur (1) ».

C'est bien aussi ce qu'entendait saint Augustin en nous racontant sa propre conversion : « a quibus enim rebus », dit-il à Licentius, « putas nos orare ut convertamur ad Deum, ejusque faciem videamus, nisi a quodam cœno corporis atque sordibus et item a tenebris quibus nos error involvit? Aut quid est aliud converti nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temperantia in sese attoli? (2) ».

Et dans les *Confessions*, pour montrer que l'âme s'unit à Dieu en se tournant vers lui : « nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret... bonum autem illi est adhaerere tibi semper, ne quod adeptus est conversione aversione lumen amittat (3). »

Le mot « conversion » désignait jusqu'ici le passage de l'incrédulité à la foi ; on lui préfère de nos jours un terme plus moderne, celui d'évolution. La valeur du premier serait-elle périmée? Que signifie exactement ce mot « évolution »? « Evolvere » c'est dérouler, déployer. « Evolutio » c'est l'enchaînement des faits ou des causes. Les destins évoluent et les siècles « volventibus annis ». « Volvere » implique un déroulement selon le sens initial. La définition moderne de l'évolution est conforme à l'étymologie lorsqu'elle dit : transformation à travers les siècles d'un germe primitif s'élevant par degrés à une vie supérieure. Transposé dans l'ordre moral, le mot prend une acception qui s'éloigne du sens historique et précis. C'est un changement à travers la durée, dit la psychologie, et ce changement n'exclut pas les crises. Conversion, évolution, il n'y aurait là qu'une question de mots, avec cette réserve, toutefois, qu'il y a continuité dans l'évolution et changement brusque dans la conversion.

(1) Ambr., *In ps.* 1, 30.
(2) *De ordine*, l. VIII, 23.
(3) *Conf.*, XII, II, 3.

Mais la conversion est un phénomène d'ordre religieux. Il convient de la désigner encore aujourd'hui par le terme traditionnel et religieux qui ne prête pas à l'équivoque et donne une image plus exacte du travail qui se fait dans le champ de la conscience. D'ailleurs, pour le cas spécial de saint Augustin, que l'on adopte l'un ou l'autre terme, il faudra bien en arriver à la constatation essentielle. Il y a un moment dans sa vie où parle en lui pour la première fois une conscience chrétienne. Quel fut ce moment ? C'est ce que nous essayerons de préciser dans la suite, car si la conversion, considérée de son point initial à son point d'aboutissement, est bien, elle aussi, une évolution, elle ne doit pas être noyée dans l'évolution générale de l'individu.

Il est vrai que certaines conversions offrent apparemment le caractère général d'une simple évolution. Une préparation philosophique peut rapprocher du christianisme des esprits ayant longtemps vécu au dehors. Toute investigation vraiment scientifique, scrutant et analysant les phénomènes jusque dans leurs causes les plus profondes, devrait mener à Dieu. Et cependant toute intelligence philosophique n'arrive pas à la foi, et nous voyons, d'autre part, des âmes très nobles tendant toujours au bien, ne jamais atteindre à la forme la plus parfaite du christianisme. C'est que ni l'adhésion intellectuelle au christianisme ne constitue à elle seule une conversion, ni même la tension morale vers un idéal supérieur, sans l'acquisition de la vérité religieuse. Le phénomène ne se localise pas dans l'une des facultés, il s'empare de l'être humain tout entier. Une préparation intellectuelle peut servir de préliminaire ; mais encore cette préparation peut-elle aboutir ou échouer. Et si même elle aboutit, on constatera qu'à un certain stade de son développement, le converti aura vu surgir dans sa conscience, en admettant qu'il puisse nous livrer ce mystère de sa vie intérieure, une conviction nouvelle le forçant à reviser les autres, ou une impulsion donnée à sa volonté, le rendant capable de s'engager à mettre sa vie entière en harmonie avec le fait psychique

dont il vient de faire l'expérience. L'origine de ce stade nouveau est imprévue, souvent insaisissable, mais l'importance en est déterminante. C'est une transition, un changement de direction, « a turning or returning to God (1) », et l'antithèse est formelle entre le chemin parcouru jusqu'alors et le but nouveau qui surgit au regard de l'âme.

C'est ce que constate la psychologie religieuse. « Être converti, dit James, être régénéré, recevoir la grâce, vivre le fait religieux comme une expérience personnelle qui affermit dans la foi, ce sont autant d'expressions du processus graduel ou soudain par lequel un individu, jusqu'alors divisé au-dedans de lui-même, conscient d'un état d'infériorité morale dont il souffre, s'unifie moralement, prend conscience de la vérité et s'élève à un niveau moral supérieur dont il jouit; et cela grâce à une conception plus exacte des réalités religieuses (2) ».

On pourrait la définir aussi : un phénomène psychique par lequel un homme désavoue de son passé tout ce qui l'avait détourné de Dieu, et s'achemine vers une vie nouvelle dont Dieu sera le centre. En y appliquant le mot de saint Augustin sur la Cité de Dieu, c'est aussi la transmutation, dans une âme, de l'amour de soi, qui alla peut-être jusqu'au mépris de Dieu, en un amour de Dieu, qui ira peut-être jusqu'au mépris complet de soi.

Une conversion suppose donc au moins trois étapes à franchir : 1° un état antérieur : dispersion et désordre; 2° un état intermédiaire : une crise, peut-être plusieurs; 3° un état d'âme ordonné et unifié.

C'est ce que nous apprennent de nombreux documents.

(1) *The catholic encyclopedia*, art. « Conversion », p. 347.

(2) « To be converted, to be regenerated, to receive grace, to experience religion, to gain an assurance, are so many phrases which denote the process, gradual or sudden, by which a self hither, to divided and consciously wrong inferior and unhappy, becomes unified and consciously superior and happy, in consequence of its firmer hold upon religious realities. » William James, *The varieties of religious experience*, London, 1907.

Plus d'un converti, parmi nos contemporains, surmontant une répugnance naturelle à extérioriser une expérience d'ordre aussi intime, nous a raconté le travail de conscience qui le conduisit à la foi. Nous livrent-ils vraiment le secret essentiel à connaître ? ceux, précisément, dont la conversion ne fut pas due à un choc émotif soudain et violent, mais à une série d'infiltrations catholiques qui agirent sur leur esprit, tout d'abord à leur insu ? Tous, en tout cas, s'accordent à déclarer qu'ils ont vécu ce jour-là, ou pendant cette période-là, l'heure merveilleuse de leur existence, malgré les brisements de cœur et les alternatives de ténèbres et de lumières.

Ils nous apprennent tout d'abord que « se convertir » ne signifie pas forcément changer le cadre de sa vie. Comment ne croirais-je pas aux miracles et aux mystères, nous dit un homme de lettres dont la conversion tardive mais radicale ne dessine cependant pas de courbe brusque, quand vient de s'accomplir en moi une transformation si profonde et si mystérieuse ? » On lui objecte : Mais, depuis votre conversion, rien en vous ne semble changé. » — « Ils ne font que prouver, dit-il, combien l'homme est impénétrable à l'homme, car je sais bien, moi, que je suis devenu tout autre (1). »

Et voici un représentant de la conversion doublée d'une longue évolution intellectuelle : un homme du monde à culture philosophique, élevé dans le protestantisme, parvient à se dégager suffisamment de préjugés héréditaires pour étudier le catholicisme avec la même bonne foi que les autres confessions chrétiennes et finit par passer du calvinisme au catholicisme « par une application logique de la méthode protestante du libre examen ». Il y arrive après huit ans de recherches, dix-huit mois d'études du catholicisme. Or voici, très condensé, le résulat de l'enquête qu'il ouvrit sur son cas personnel, quinze ans plus tard, il est vrai, mais d'après des notes contemporaines de

(1) François Coppée, *La Bonne Souffrance*, Préface.

l'événement. Pour arriver au terme, à travers des lutt
morales douloureuses, il faut autre chose que de la log
que et de la science. Une conversion ne sera jamais qu'u
phénomène incompréhensible pour ceux qui ne se conve
tissent pas. » — « La conviction naît de mille circon
tances providentielles, mais elle n'est pas totale ava
l'achèvement même de la conversion... et pourtant il fa
avancer vers le terme ; à la conviction, état rationnel, vie
s'ajouter un acte volontaire, acte d'amour. On sent q
l'heure est venue, que le devoir est là et qu'au fond c'e
bien la conscience, c'est-à-dire Dieu, qui nous pousse,
la vérité, c'est-à-dire Dieu, qui nous appelle(1). » Et l'a
teur nous dit encore que « se convertir » ne signifie p
forcément : renier son passé intellectuel. « En entrant da
l'Église, nous dit-il, je ne rompais pas avec mon ancien
foi, je la complétais, je la parfaisais, je lui donnais ce q
lui avait toujours manqué, une base solide et une sancti
supérieure... je rejetais de mon christianisme protestant
partie protestante qui en est la partie fausse, et j'en conse
vais la partie chrétienne qui en est la partie vraie (2). »

Un converti de formation intellectuelle différente et do
l'expérience religieuse revêt un tout autre caractère, Pa
Claudel, dessine d'un trait simple et ferme le profil de
« subita conversio ». État d'esprit antérieur : incrédulité
désordre moral. Moment décisif : vive émotion ressen
dans l'église de Notre-Dame à Paris, pendant l'Office
Noël. Ce fut instantané. « En un instant, nous dit Claud
mon cœur fut touché et je crus. » Il crut de tout son ê
et d'une foi inébranlable. A la douceur de l'émotion
mêlait cependant l'épouvante d'un inexplicable dualism
« Mes convictions philosophiques étaient entières, la re
gion me semblait toujours le même trésor d'anecdo
absurdes, l'édifice de mes opinions et de mes connaissa

(1) Th. de la Rive, *De Genève à Rome*, pp. 111, 113.
(2) *Ibid.*, p. 169.

ces restait debout et je n'y voyais aucun défaut. Il était seulement arrivé que j'en étais sorti (1). »

Interrogeons encore un homme qui, parti de fort loin, fut promené en d'étranges aventures avant d'atteindre au terme ; si « se convertir » signifie moralement rebrousser chemin, on trouverait difficilement parmi les modernes un garant plus sûr en même temps qu'un analyste plus pénétrant que J.-K. Huysmans. Comment essaye-t-il de s'expliquer sa métamorphose ? « Sans doute, je peux relever, sur la route parcourue, çà et là, quelques bornes : l'amour de l'art, l'hérédité, l'ennui de vivre ; je peux même me rappeler des sensations oubliées d'enfance, des cheminements souterrains suscités par les stations dans les églises ; mais ce que je ne puis faire, c'est relier ces fils, et les grouper en faisceaux ; ce que je ne puis comprendre, c'est la soudaine explosion de lumière qui s'est faite en moi. Quand je cherche à m'expliquer comment, la veille, incrédule, je suis devenu, sans le vouloir, en une nuit, croyant, eh bien, je ne découvre rien, car l'action céleste a disparu sans laisser de traces (2). » Et il se sent, lui aussi, envahi, « investi (3) », dira plus tard un autre converti, par une puissance étrangère. « Ce n'est pas une impulsion irrésistible, dit-il, rien ne serait plus facile que d'y résister, c'est la soudaine intrusion d'un désir net et discret, et c'est une poussée d'âme tout à la fois ferme et douce. Ah ! je suis encore inexact, je bafouille, mais rien ne peut rendre cette attentive pression qu'un mouvement d'impatience ferait évanouir ; on le sent, et c'est inexprimable (4). » C'est ainsi que les convertis interprètent leur crise religieuse. Ces faits merveilleux leur semblent appartenir à l'ordre surnaturel. La psychologie moderne, qui pénètre les mystères de la subconscience à la lumière de

(1) Th. Mainage, *Les témoins du Renouveau catholique*, pp. 65, 66.
(2) J.-K. Huysmans, *En route*, p. 27.
(3) A. Retté, *Du diable à Dieu*, p. 18.
(4) J.-K. Huysmans, *En route*, p. 194.

ses analyses, leur donne cependant jusqu'à un certain point, une explication naturelle. Elle ne voit dans le phénomène psychique de la conversion qu'un cas particulier d'une poussée d'énergie vitale dans le champ de la conscience. « Dire qu'un homme s'est converti, dit James, cela signifie que les idées religieuses ont passé de la périphérie au centre de la conscience et y constituent un centre d'énergie (1). »

Ce passage subit, expliqué par l'hypothèse du subliminal, donne la formule générale de la conversion, mais elle ne suffit pas à éclairer les mille éventualités qui entrent en jeu dans chaque cas particulier. Elle ne peut résoudre, et James en convient, les « how » et les « why », le phénomène restant essentiellement individuel. L'élaboration des matériaux s'opère dans le subconscient d'après des lois pschologiques ou logiques. Il y a cependant des cas qui semblent défier toute analyse. Tel serait entre autres celui de Ratisbonne. Il faut quelquefois savoir renoncer à expliquer « how it happens » et se contenter de démontrer « what is attained (2) ». La régénération est due à l'éclosion féconde d'une idée religieuse, mais ce phénomène est complexe et, dans ce processus de transfiguration intérieure, il reste encore, en dépit de l'analyse scientifique, une bonne dose de mystère. Comment jamais saisir ces fils menus et délicats qui mettent en jeu notre organisme psychique ? Comment analyser cette force mystérieuse et soudaine, distincte de la personnalité du sujet, et que Huysmans appelle : « l'irrésistible entrée d'une velléité étrangère en soi » ? Comment expliquer ses modes d'action si multiples, ses pressions successives exercées à différents intervalles chez le P. Hecker (3) par exemple, et avec une

(1) W. James, *op. cit.*, p. 196.

(2) « Candor obliges me to confess that there are burst into consciousness of result of which it is not easy to demonstrate any prolonged subconscious incubation. » *Ibid.*, p. 236, n. 1.

(3) W. Elliot, *Le Père Hecker*, Paris, Lecoffre, 1897.

persistance qui semble raisonnée et voulue jusqu'au consentement docile du cœur? Cette « voix interne » se réduit-elle vraiment à un simple automatisme psychique? Et d'où leur viennent ces intuitions des choses de la religion que l'on observe chez certains convertis, cette connaissance anticipée de vérités qu'ils ignoraient la veille? Qui pourrait affirmer pertinemment, au nom de la science, qu'ils se trompent et s'illusionnent s'ils considèrent cette injonction délicate et pressante comme un appel divin, un « Sequere me », et s'ils pensent que leur avenir dépend de la réponse qu'ils y feront ? Le choc émotif, à supposer qu'il ait toujours eu lieu, donne-t-il la clef des problèmes qu'ont à résoudre les convertis au catholicisme, pendant le temps qui s'écoule entre leur assentiment intellectuel ou leur émotion lumineuse et leur entrée dans l'Église, époque marquée, pour nombre d'entre eux, par d'héroïques efforts et de douloureux sacrifices ? (1) La psychologie expliquera-t-elle à elle seule comment la conversion dépose dans l'âme du converti le don surnaturel de la foi ? C'est là, sans doute, une question d'ordre théologique. Mais si ces faits subconscients échappent à l'analyse scientifique, le terrain n'est-il pas libre pour l'investigation théologique ? « La foi religieuse, dit un converti, est un travail divin accompli dans les ténèbres, même quand ce travail semble incarné dans des arguments intellectuels et des faits historiques. Tout au plus est-il possible de décrire à peu près fidèlement l'apparence extérieure des diverses régions à travers lesquelles notre âme a passé... l'essence véritable de notre vie intérieure réside quelque part où nulle exploration psychologique ne saurait atteindre (2). »

Pascal, qui connaissait bien ce phénomène « sui generis », est convaincu, lui aussi, que « ni vos Écritures

(1) On n'en saurait trouver d'exemples plus émouvants que dans le cardinal Newman : *Apologia pro vita sua*, London, 1895.

(2) Hugh Benson, *Les Confessions d'un converti*, p. 4, trad. de Wizewa, Paris, 1918.

sacrées, mon Dieu, ni vos mystères les plus saints, ni tous mes efforts ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce ».

C'est à la même conclusion qu'arrive Ernest Naville et avec lui tous les penseurs chrétiens : « Dans la formation des croyances les plus élémentaires de l'ordre spirituel, à côté du travail de l'esprit se rencontre un mystère que je ne puis réduire à la mesure de mes conceptions. Dire que dans la naissance de la foi chrétienne, au-delà de la science, il y a dans les âmes une œuvre d'une autre nature qui est le secret de Dieu, ce n'est donc pas plaider une exception pour les besoins de ma cause (1). »

C'est ce phénomène religieux, tel qu'il fut constaté par les auteurs inspirés de la Bible, et tel qu'il est vécu de nos jours par ses témoins les plus récents, toujours désigné du même mot, pris dans la même acception, qui, au IV^e^ siècle, donna au christianisme saint Augustin. Sa conversion trouve sa place dans le plan général de son évolution. Elle s'y encadre sans s'y perdre. Ce fut une conversion morale parfaite, c'est-à-dire une renaissance à la foi et à la charité. Elle fut précédée d'une évolution intellectuelle ou préparation, à la fois négative, par l'aversion de la vie passée, et positive, par l'effort vers le bien et la tension vers la vérité. Elle eut son acte décisif et formel, le choc, le moment « mystique » qui fut le point initial de l'orientation de toute la vie future vers Dieu comme but suprême, moment qui reste, comme dans toute conversion, inexplicable et inexpliqué. Elle s'acheva par l'ascension de l'âme jusqu'à la sainteté parfaite.

Harmonieuse et régulière en ses stades, logique jusque dans ses luttes et ses défaillances, merveilleuse dans ses effets, elle apparaît comme le type idéal de la conversion.

Elle se manifeste pour la première fois, ingénue et sans

(1) Ernest Naville, *La Vie éternelle*, p. 181.

apprêts, dans les Dialogues philosophiques, auxquels elle donne l'unité intérieure. On en retrouve des indices dans les écrits intermédiaires entre les *Dialogues* et les *Confessions*, comme arguments de polémique ou écho de méditations religieuses. Dans les *Confessions*, enfin, elle est exposée méthodiquement, commentée, interprétée, à la fois psaume de pénitence et cantique d'action de grâces.

H. Gros.

Quelques objections contre Thomas a Kempis [1]

Depuis quelques mois la question de l'auteur de l'*Imitation* semble revenue à l'ordre du jour. On a raison d'y voir l'indice que désormais elle n'est plus regardée comme insoluble. Mais ce serait une erreur de croire que, pour trouver la vraie solution, il n'y a qu'à revenir au XVII[e] siècle et que tout a été dit dès cette époque (2). Il est incontestable que la science a fait des progrès : les méthodes sont devenues plus rigoureuses, le champ des investigations s'est élargi, nombre de documents nouveaux ont été mis à jour.

Nos recherches personnelles, s'ajoutant à celles de nos devanciers, nous ont permis de porter à près de sept cents le nombre des manuscrits de l'*Imitation* : le double de ceux qu'on connaissait il y a vingt-cinq ans. Tous ces manuscrits, sans exception, sont du XV[e] ou du XVI[e] siècle : il n'y en a pas un seul qui porte une date antérieure à 1424, époque à laquelle Thomas a Kempis était dans la pleine maturité de son âge et de son génie.

A partir de la même date, l'*Imitation* est citée ou mentionnée expressément par de nombreux écrivains, auteurs spirituels, chroniqueurs, biographes, bibliographes, etc. En vain chercherait-on chez eux un seul témoignage en faveur

(1) Nous détachons de notre Chronique d'histoire de la spiritualité ces pages consacrées à l'examen de quelques études récentes sur l'*Imitation*.

(2) C'est la thèse défendue par M. P. Ballaguy dans son article « L'auteur de l'*Imitation* » (Revue Universelle, avril 1926, pp. 109-119).

de Gerson ou de Gersen ; ils ne connaissent qu'un seul auteur de l'*Imitation* : Thomas a Kempis. Il y a, d'ailleurs, parmi eux des témoins de premier ordre, non seulement contemporains de Thomas a Kempis, mais qui l'ont connu personnellement et ont vécu à ses côtés. Leur témoignage s'impose à la foi de l'historien et ne laisse place à aucun doute sérieux.

La critique interne confirme pleinement ces données de l'histoire. Au fur et à mesure que l'on étudie plus à fond la littérature spirituelle du bas moyen âge, on s'aperçoit que l'*Imitation* reflète fidèlement la spiritualité des mystiques des Pays-Bas au XV^e^ siècle : elle en est l'expression la plus pure. Bien plus : entre les écrits incontestés de Thomas a Kempis et l'*Imitation* on constate un tel air de parenté, une telle conformité de pensée et de style, qu'il est impossible de douter que l'une ne soit du même auteur que les autres. On retrouve toute l'*Imitation* dans les œuvre d'a Kempis. Pour s'en convaincre il n'y a qu'à se donner la peine d'une comparaison tant soit peu approfondie et méthodique. Une lecture superficielle ou quelques impressions plus ou moins subjectives ne peuvent remplacer, évidemment, le labeur sévère de la critique.

Pour renverser la masse compacte de ces faits et de ces témoignages, il faut plus qu'une simple hypothèse : il faudrait des arguments absolument péremptoires, un autre ensemble de faits dûment établis.

Les objections soulevées récemment par M. Ballaguy contre la candidature de Thomas a Kempis sont-elles de cette nature ? Le lecteur en jugera.

On observe à juste titre que l'*Imitation* fait allusion à la querelle des universaux. Faut-il en conclure que l'auteur écrivait dans la première moitié du XIII^e^ siècle ? Nous ne le pensons pas. Le problème des universaux, problème capital dans la philosophie, ne peut manquer de préoccuper en tout temps les esprits sérieux. Néanmoins il y a eu deux époques au moyen âge où il a pris une acuité toute parti-

culière : d'abord à la fin du XI^e^ et pendant la première moitié du XII^e^ siècle ; puis à partir d'Ockam, au XIV^e^ siècle et durant tout le cours du XV^e^. Si l'argument invoqué prouvait quelque chose, il prouverait par conséquent que l'*Imitation* n'est pas du XIII^e^ siècle !

L'auteur, ajoute-t-on, a connu saint François d'Assise, puisqu'il en cite une pensée (livre III, chap. 2). Mais avait-il besoin pour cela d'avoir connu personnellement le Povorello ? Il n'avait qu'à ouvrir le petit recueil des *Admonitiones* du saint ou bien une de ses biographies : la pensée en question s'y lit en toutes lettres.

On insiste : « Mais les plus anciens manuscrits de l'*Imitation* ne donnent pas à François le titre de saint : c'est donc qu'il était fraîchement canonisé ». Dans un autre de ses ouvrages, Thomas a Kempis dit pareillement : « haec de *humili* dixi *Francisco* » ; et ailleurs encore : « humilis Franciscus (1) ». L'objection tombe d'elle-même. Remarquons, en passant, combien ces expressions d'a Kempis rappellent la manière de parler de l'*Imitation* : « ut ait *humilis Franciscus* ».

Jacopone de Todi († 1306), dans une de ses poésies, donne à l'âme « deux ailes pour monter à Dieu, savoir la chasteté du cœur et la pureté de l'intelligence : *il puro affetto col purgato intelletto* ». On croit y voir une traduction presque littérale de cette phrase de l'*Imitation* : « duabus alis homo sublevatur a terrenis, *simplicitate* scilicet et *puritate* » (livre II, chap. IV). Entre les deux textes il y a, en effet, une certaine analogie, mais, en somme, la ressemblance se borne à l'emploi de l'image des deux ailes. Or cette image, outre qu'il eût pu la trouver dans son propre génie, Jacopone pouvait la lire dans le *De consideratione* de saint Bernard (livre V, chap. II) : « puritatis et alacritatis pariter alis fit ille volatus ». On la retrouve également chez saint Augustin et saint Grégoire. On ne saurait donc en conclure que l'*Imitation* est antérieure à Jacopone.

(1) *De tribus tabernaculis*, I (éd. Pohl, t. I, p. 14) ; *Sermo XXVIII ad Novitios* (*ibid.*, t. VI, p. 288).

Si l'on veut un rapprochement beaucoup plus caractéristique, c'est chez Ruysbroeck qu'il faut le chercher. Dans une de ses lettres, le grand mystique brabançon dit textuellement des chrétiens : « Ils ont deux ailes par lesquelles ils s'élèvent au ciel jusque devant la face de Dieu, savoir l'*intention* et l'*amour*, qui leur font atteindre Dieu (1). » Ici le parallélisme est parfait : car c'est bien de la simplicité dans l'*intention* et de la pureté de l'*amour* qu'il est question dans l'*Imitation* : « Simplicitas debet esse in *intentione*, puritas in *affectione*; simplicitas intendit Deum, puritas apprehendit et gustat (*loc. cit.*). » La similitude entre les deux textes est indéniable. Y a-t-il aussi dépendance? C'est probable. Mais quel est celui des deux qui a copié l'autre? Est-ce Ruysbroeck? Est-ce l'auteur de l'*Imitation*? Ou bien se sont-ils inspirés tous deux d'une source commune? Autant de questions qui demeurent sans réponse, tant qu'on ne possède d'autre élément de solution qu'une simple ressemblance de pensée ou d'expression. Une rencontre de textes, surtout si elle se présente d'une façon isolée, ne prouve rien par elle-même. C'est une arme à deux tranchants, ou plutôt sans tranchant, car elle ne tranche rien.

Une objection plus sérieuse serait celle de l'existence d'un manuscrit de l'*Imitation* antérieur à Thomas a Kempis, si cette existence était prouvée. Mais il n'en est rien. Comme nous le disions au début, aucun des manuscrits *datés* — ils sont au nombre de plus de 200 — ne remonte au-delà de 1424, date à laquelle Thomas a Kempis avait quarante-quatre ou quarante-cinq ans. A partir du deuxième quart du XV^e^ siècle, on trouve en moyenne sept manuscrits par an : durant les deux siècles antérieurs on n'en découvre pas un seul, même pas dans les anciens catalogues de bibliothèques du temps, tandis qu'au XV^e^ siècle les mentions de l'*Imitation* dans les catalogues

(1) D. Joa. Rusbrochii *Opera omnia* (traduction de Surius). Colon. 1552, p. 533.

sont fréquentes. C'est un argument négatif, mais qui, par la violence du contraste, prend ici une force exceptionnelle.

Il est vrai qu'au XVII[e] siècle des savants illustres ont voulu attribuer au manuscrit d'Arona et à deux ou trois autres une antiquité assez considérable. Ces précieux documents seraient des environs de 1380-1390. Mais cette conjecture, car c'en est une, ne repose que sur des arguments paléographiques. Or la paléographie, de l'aveu même des plus experts en la matière, n'est pas une science exacte : elle ne procède que par approximation. Ne serait-il pas puéril de se représenter l'évolution de l'écriture au moyen âge se faisant d'une manière quasi automatique, partout en même temps et de la même façon? De nos jours même, il arrive aux meilleurs paléographes de se tromper d'un siècle, voire de deux. En tout cas, il y a une vérité certaine et universellement admise : c'est qu'il est absolument vain de vouloir, par les seuls arguments paléographiques, préciser l'époque d'un manuscrit à moins de cinquante ans près, quand on ne connaît ni le *scriptorium* d'où il est sorti, ni l'âge du copiste qui l'a transcrit : ce qui est précisément le cas pour les manuscrits en litige.

A supposer par conséquent — ce qui n'est nullement prouvé (1) — que ces manuscrits représentent vraiment l'écriture généralement employée vers la fin du XIV[e] siècle, il est impossible d'en tirer aucun argument décisif contre Thomas a Kempis : car, même dans ce cas, ils ont fort bien pu être écrits vers 1430-1440. L'étude des variantes et

(1) Mabillon pensait que le manuscrit d'Arona était du commencement du *quinzième* siècle : « Le manuscrit est du commencement du quinzième siècle, à ce que je crois » (Lettre du 2 juillet 1685 à Dom Th. Ruinart ; cf. Emm. de Broglie, *Mabillon et la société de l'Abbaye de Saint-Germain des-Prés*, Paris 1888, t. I, p. 391). Le P. Denifle écrit : « Je ne comprends pas comment on a pu attribuer ce manuscrit au XIV[e] siècle. Au premier coup d'œil on s'aperçoit qu'il appartient au plus tôt à la seconde moitié du XV[e], ou, ce qui me paraît plus probable, au début du XVI[e] siècle » (*Zeitschrift für Kath. Theol.*, VI, Innsbruck, 1882, p. 699).

la comparaison des textes prouvent d'ailleurs qu'ils sont nécessairement postérieurs à 1436.

Nous pouvons donc laisser en paix la grande ombre des Baluze, des Le Cointe, des De Launay, des Vion d'Hérouval, des Du Cange, des Mabillon. Pour sauvegarder les droits d'a Kempis, il n'est même pas besoin d'accuser ces savants d'erreur, encore moins d'ignorance. Ils ont bien mérité de la science et de la postérité : nous n'avons garde de leur ravir leur gloire.

Le grand cheval de bataille des partisans de Gersen, nous voulons dire le manuscrit d'Arona, se trouvant ainsi mis hors de combat, la cause du prétendu abbé de Verceil est virtuellement perdue. S'il n'existe aucun manuscrit antérieur à Gerson, il devient évident que Gersen n'est qu'une variante orthographique du nom de Gerson. Car c'est un fait que les copistes du XV^e^ siècle, quand ils veulent parler du chancelier de Paris, écrivent indifféremment *Gerson* ou *Gersen*. Nous pourrions donc nous dispenser de poursuivre plus loin notre étude. Mais pour ne point avoir l'air d'éluder les difficultés, examinons rapidement les quelques objections qui restent, et d'abord celles qui sont empruntées au manuscrit de l'*Imitation* écrit de la main de Thomas a Kempis.

Ce manuscrit, actuellement conservé à la Bibliothèque Royale de Bruxelles (1), est un recueil autographe de treize opuscules de Thomas a Kempis, parmi lesquels figurent en tête les quatre traités que l'on a l'habitude aujourd'hui de désigner sous le nom d'*Imitation de Jésus-Christ*. A la fin du dernier des treize opuscules se lit cette souscription : « Fini et achevé en l'an du Seigneur 1441, de la main de frère Thomas a Kempis. » N'est-ce pas la preuve, s'écrient les partisans de Gersen, que frère Thomas est simplement copiste, et non auteur de l'immortel chef-d'œuvre?

(1) M. B. s'imagine que le manuscrit se trouve encore à Anvers, comme au XVII^e^ siècle!

En réalité, dans cette souscription a Kempis ne se déclare ni auteur, ni copiste (1) : il se contente d'affirmer que les traités renfermés dans le manuscrit ont été *écrits de sa main*. Les a-t-il transcrits d'après un manuscrit antérieur? Les a-t-il composés lui-même? Il n'en dit rien. Dans un cas comme dans l'autre, la souscription reste tout aussi vraie. Et de fait nous savons qu'il s'est servi de la même formule aussi bien pour les ouvrages qu'il transcrivait, que pour ceux dont il était l'auteur.

Ce qui est très significatif, au contraire, c'est qu'il a inséré l'*Imitation* dans le recueil autographe de ses propres œuvres. Pouvait-il indiquer plus clairement qu'il en revendiquait la paternité? Si la preuve ne suffisait pas, qu'on regarde aux nombreuses corrections, modifications, surcharges, etc., qui remplissent le texte du manuscrit, corrections qui étonnent d'autant plus que Thomas a Kempis est connu comme un copiste très soigneux. Il y en a autant dans le texte de l'*Imitation* que dans celui de ses autres opuscules. Lui, d'ordinaire si ponctuel dans la transcription des manuscrits, il a traité l'*Imitation* avec la même liberté que ses propres ouvrages, c'est-à-dire avec la liberté d'un auteur qui est maître de son œuvre et la modifie à son gré.

Il est vrai qu'on a relevé dans l'autographe d'a Kempis « des solécismes, des barbarismes, des contre-sens et des non-sens, qui interdisent d'attribuer ce manuscrit à l'auteur ».

Qu'il y ait des solécismes et des barbarismes, nous le reconnaissons volontiers. Mais n'est-ce pas précisément une marque d'authenticité? Tout le monde est d'accord pour dire que la langue de l'*Imitation* n'est pas celle de Cicéron, et qu'elle se reconnaît à ses multiples incorrections. Tout à l'heure les partisans de Gersen ne manqueront pas de s'appuyer sur les « barbarismes et solécismes » du livre pour en conclure à son origine italienne!

(1) Cf. ce que nous avons dit à ce sujet dans la *Vie Spirituelle*, janv. 1926, Supplément, pp. 109-113.

Quant aux prétendus contre-sens et non-sens, nous les avons cherchés en vain. A titre d'exemple, on allègue les passages suivants : *Et valde insipiens est qui* ALIQUIBUS *intendit, quam his quae saluti suae deserviunt* (livre I, chap. II). De toute évidence il y a là une expression insolite : au lieu d'*aliquibus* nous dirions : *aliis rebus*. Mais *aliquibus* est la leçon de la plupart des manuscrits, y compris celui d'Arona !

Au chapitre XVII du même livre I, le texte d'a Kempis porte : « *Non parum est in monasteriis... usque ad mortem* FIDELIS *perseverare. Fidelis* serait une erreur pour *fideliter*, et la preuve c'est que l'*Internelle Consolation* traduit : « Ce n'est pas petite chose loyalement persévérer jusqu'à la mort. » Il est permis de trouver que l'argument est peu concluant. Au point de vue du sens, les deux leçons peuvent se soutenir également. D'ailleurs, ici encore, la plupart des manuscrits, celui d'Arona en tête, donnent raison à Thomas a Kempis.

Il faut en dire autant du passage suivant : *Ibi accediosi ardentibus stimulis perurgentur* (livre I, chap. XXIV). La leçon d'a Kempis, parfaitement logique en elle-même, est appuyée par un grand nombre de manuscrits, notamment par tous les manuscrits italiens.

Enfin, le dernier exemple. Au chapitre XIX du premier livre, Thomas écrit : *Si non continue te vales colligere, saltem interdum et ad minus* SEMEL *in die, mane videlicet* AUT *vespere*. On voudrait lire : ..... BIS *in die, mane videlicet* AC *vespere*. Nous ne voyons pas pourquoi le texte d'a Kempis, conforme à celui de la plupart des manuscrits, serait fautif. Ce qui est certainement fautif, au contraire, c'est la leçon du *Codex aronensis :* SEMEL *in die, mane videlicet* ET *vespere*. Ici l'erreur est flagrante.

On objecte encore que, dans son autographe, Thomas a Kempis a interverti l'ordre des livres : il a placé le quatrième avant le troisième. L'objection serait sérieuse s'il était démontré 1° que cet ordre est mauvais, et 2° qu'il y a un ordre entre ces livres. Or ni l'un ni l'autre n'est prouvé.

Le traité *Du Sacrement de l'autel* est aussi bien à sa place avant le troisième livre qu'après. Quant à l'habitude de grouper ces quatre traités sous un titre unique et de les désigner sous le nom de *livre premier, livre deuxième*, etc., elle n'est pas primitive. Tous les manuscrits les plus anciens considèrent les soi-disant *livres* de l'*Imitation* comme autant d'ouvrages distincts qu'ils reproduisent tantôt séparément, tantôt ensemble, mais sans ordre fixe. L'usage actuel de traiter l'*Imitation* comme un ouvrage unique divisé en quatre livres n'apparaît pour la première fois à l'état sporadique qu'en 1435 : il ne s'est répandu que progressivement et n'est devenu universel qu'avec la diffusion de l'imprimerie (1).

La comparaison de l'*Imitation* avec les œuvres incontestées d'a Kempis fournit aux adversaires un nouvel argument. Rien de commun, déclare-t-on, entre « cette pieuse médiocrité et les profondeurs, les éclairs, le sentiment vif et tendre, les élans sublimes de l'*Imitation*. C'est le passereau à côté de la colombe ». Et l'on cite à l'appui les titres de trois ouvrages : le *Soliloquium animae*, la *Vallis liliorum*, les *Gemitus et suspiria animae poenitentis*.

Observons tout d'abord qu'il n'y a dans l'héritage littéraire de Thomas a Kempis aucun traité intitulé *Gemitus et suspiria animae poenitentis*. Quant au jugement sommaire porté sur les ouvrages du chanoine du Mont-Sainte-Agnès, il nous est impossible d'y souscrire. Comme nous le disions au début, il y a entre eux et l'*Imitation* une telle conformité de pensée et de style qu'on peut reconstituer toute l'*Imitation* à l'aide des passages parallèles empruntés à ces écrits. Il serait facile, du reste, d'opposer à ce verdict sévère d'autres jugements des plus flatteurs et d'aligner ici les noms de ceux qui ont hautement apprécié les œuvres d'a Kempis. Mais nous avons mieux que l'appréciation individuelle, toujours plus ou moins subjective, de personnages isolés : nous avons le jugement de l'his-

(1) Cf. *Vie Spirituelle*, janv. 1926. Supplément, p. 103-104.

toire. Les faits, dont nul ne saurait récuser le témoignage, parlent ici plus fort que toutes les considérations esthétiques et littéraires. Depuis leur apparition jusqu'à nos jours, ces ouvrages n'ont cessé d'être lus et relus à travers toute l'Europe. Sans compter de nombreux manuscrits, il en existe près de *trois cents* éditions et traductions en toute langue, et ce nombre s'accroît encore chaque année! A ce point de vue, Thomas a Kempis se place d'emblée au premier rang des auteurs ascétiques du moyen âge : parmi eux il n'en est pas un seul dont l'œuvre ait résisté aussi victorieusement que la sienne à l'épreuve souveraine du temps.

L'édition-princeps, parue à Utrecht vers 1473, presque en même temps que l'édition-princeps de l'*Imitation*, compte parmi les premières impressions des Pays-Bas. L'on s'étonne parfois de ne point y voir figurer l'*Imitation*. Mais, de l'aveu même des éditeurs (1), cette publication n'était que partielle et ne renfermait qu'un choix d'ouvrages d'a Kempis. L'omission s'explique d'ailleurs aisément quand on se rappelle que l'*Imitation* venait de paraître sous le nom de Thomas. On jugea sans doute superflu de la réimprimer aussitôt : on ne le fera qu'une dizaine d'années plus tard.

Enfin, voici la dernière objection. L'*Imitation* aurait été traduite en allemand dès le XIV[e] siècle! La preuve c'est qu'en 1530 un prêtre français, ne pouvant se procurer le texte original (!), traduisit le livre d'après une version allemande imprimée dont il fait honneur à Ludolphe le Chartreux († 1378).

Nous nous demandons quelle peut bien être la compétence d'un témoin si tardif. Il déclare lui-même qu'il écrit cent soixante ans après la mort de Ludolphe, donc en 1538, ce qui concorde parfaitement avec la souscription de l'é-

(1) « Incipit tabula diversorum sermonum et epistolarum devotorumque tractatuum quos *inter alia*... compilavit... pater Thomas a Kempis » (Hain, 9768).

pître dédicatoire, datée « de Vienne en Autriche, ce premier lundi de Carême, l'an de grâce 1538 ». Assurément il ne saurait passer pour un témoin contemporain. Par ailleurs rien ne vient confirmer son hypothèse. Il existe plusieurs traductions de l'*Imitation* en vieil allemand ; la plus ancienne remonte à l'année 1434 : aucune ne se réclame du nom du Chartreux. Aussi bien les Gersénistes ont renoncé depuis longtemps à un argument aussi faible.

Ainsi toutes les objections s'évanouissent l'une après l'autre, tandis que les preuves établissant la paternité d'a Kempis subsistent dans toute leur force. Cette paternité est *un fait historique* attesté par des témoins contemporains de premier ordre, et contre lequel on ne peut élever aucun doute sérieux. Dans toute l'histoire littéraire il y a peu d'exemples d'un livre dont l'authenticité soit aussi solidement appuyée.

En face de ces témoignages si nets et si décisifs, les arguments invoqués en faveur de Gersen font pauvre figure.

« La candidature de Gersen, nous dit-on, offre avec l'œuvre une première convenance, et vraiment capitale, puisque le temps où a vécu l'auteur concorde avec celui où l'œuvre est née. » On ne s'aperçoit pas que le raisonnement forme un cercle vicieux. Pour que l'argument fût valable il faudrait commencer par prouver que Gersen a réellement existé et qu'il a vécu au XIII[e] siècle. Or on n'a jamais pu trouver dans aucun document historique une trace quelconque de son existence. L'âge qu'on lui a attribué se déduit précisément de celui qu'on donne à l'*Imitation*.

« L'auteur de l'*Imitation*, nous dit-on encore, était un bénédictin : pareillement Gersen. » Que Gersen, s'il a jamais existé, ait été un fils de saint Benoît, cela n'est dit nulle part, même pas dans le manuscrit d'Arona. Quant à vouloir démontrer par le texte même du livre son origine bénédictine, cela nous semble une gageure. Nous croyons connaître quelque peu la Règle de saint Benoît et son

esprit : jamais nous n'avons pu découvrir dans l'*Imitation* un élément spécifiquement bénédictin. Les quelques indices qu'on a relevées s'appliquent tout aussi bien à un chanoine régulier. Que si l'on veut à tout prix que l'auteur ait été maître des novices, cela convient admirablement à Thomas a Kempis, qui le fut en effet.

L'auteur était-il italien? Pour le prouver on nous signale « une série de barbarismes ou de solécismes qui sont des italianismes purs ». Mais les deux tiers des expressions relevées appartiennent au latin classique : *scintilla, tristari, sentire, tardare, beneplacitum, affectare, satis, faciliter, cavillatio, spatiari, refocillare, suspectus, displicentia, insistere* (*devotioni*). Les autres appartiennent soit à la langue ecclésiastique courante (*cella, coenobium, acediosus, gazophylacium*), soit au latin vulgaire du moyen âge (*conscientiosus, passionatus, magnatus*). Ces deux dernières expressions, plus extraordinaires, reviennent même plusieurs fois dans les autres ouvrages d'a Kempis. Faudra-t-il donc dire que Thomas a Kempis est né sous le soleil d'Italie?

On voit ce que deviennent les prétendus italianismes de l'*Imitation*. Par contre, il y a dans le livre d'incontestables néerlandismes, qui ne se laissent ramener ni à la langue classique, ni à celle de l'Église, ni au latin vulgaire du moyen âge. Ainsi, par exemple, au chapitre XVIII du premier livre, l'auteur s'écrie : *O teporis et negligentiae status nostri!* Cet *O* suivi du génitif, attesté même par les manuscrits italiens, ne s'explique que par l'origine germanique de l'auteur : les anciennes versions hollandaises n'ont eu qu'à traduire littéralement : *Och,* DER *laeuheit ende* DER *onachtsaemheil* (au génitif).

Il en va de même de plusieurs autres locutions exotiques qui ont été littéralement calquées sur le hollandais : *Tantum homo impeditur et distrahitur quantum* SIBI RES ATTRAHIT (livre II, chap. I). *Fili, noli* TIBI ATTRAHERE, *si videas alios honorari et elevari, te autem despici et humiliari* (livre III, chap. XLI). *De non* ATTRAHENDO SIBI *res exteriores* (livre III, chap. XLIV). Cet *attrahere sibi* trois fois répété est

l'équivalent exact de l'expression hollandaise *zich iets aantrekken.*

Tunc bene TECUM *esse aestima* (au lieu de TIBI *esse*); *sic* TECUM *erit ubicumque fueris ; scio qualiter* CUM UNOQUOQUE *sit,* sont autant de néerlandismes. De même les expressions suivantes : *valde cito* ERIT TECUM *hic* FACTUM ; LIBENTER HABEMUS *alios perfectos ; omnibus* SATIS ESSE *non est possibile* ; DE SEIPSO NIHIL TENERE ; *consolationes Deo committe, faciat ipse* CUM *talibus sicut sibi magis placuerit.*

Voilà des tournures autrement caractéristiques que les mots dans lesquels on voulait voir tout à l'heure des italianismes. Ajoutons que la plupart se retrouvent dans les écrits incontestés d'a Kempis. Si l'auteur se trahit par sa langue, ce n'est donc point en Italie qu'il faut aller le chercher, mais bien plutôt dans les Pays-Bas.

Quant au nom de Jean Gersen, il est évident que ce n'est qu'une variante orthographique de *Jean Gerson.* La preuve, c'est que plusieurs manuscrits y ajoutent le qualificatif « chancelier de Paris ».

Autrefois on a attaché une grande importance à une note inscrite sur un exemplaire imprimé de l'*Imitation* de l'année 1501 et ainsi conçue : *Hunc librum non compilavit Joannes Gerson, sed* D. JOANNES... *abbas Vercellensis.* Mais il est établi depuis le XVII^e^ siècle que les mots *D. Joannes...* ont été introduits frauduleusement dans le texte. C'est uniquement sur l'autorité de ce faux qu'on a décoré Jean Gerson du titre d'abbé de Verceil. « Il nous est donc permis de penser », écrit à ce sujet un des derniers Gersénistes, « que la note [de l'imprimé de 1501] a jeté la controverse relative à l'auteur de l'*Imitation* sur une fausse piste. On s'est pendant longtemps acharné à soutenir que Jean Gersen était abbé de Saint-Étienne de Verceil. Les Bénédictins de Saint-Germain-des-Prés ont renoncé, dès le XVII^e^ siècle, à cette prétention, et c'est pour ne les avoir pas imités que quelques savants d'Allemagne et d'Italie ont perpétué pendant le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle une controverse sans issue » (Mgr Puyol, *L'auteur de l'* « *Imitation* », Paris, 1899, p. 226).

On a de même abandonné depuis longtemps l'identification de Gersen avec cet « abbé de Verceil » traducteur et commentateur des œuvres du pseudo-Denys l'Aréopagite, que saint Antoine de Padoue, d'après une légende du XIV^e^ siècle, serait allé écouter vers 1222. Il est de toute évidence qu'il s'agit ici du chanoine régulier Thomas Gallo, abbé de Saint-André de Verceil, à qui nous devons une traduction paraphrasée des œuvres dionysiennes, ainsi qu'un commentaire (1). C'est à ce commentaire qu'est emprunté l'extrait cité par la légende du XIV^e^ siècle.

« Chose étonnante, ajoute M. B., certaines phrases, certaines expressions de ce morceau s'apparentent à la pensée et au style, si caractéristique, de l'*Imitation*. La phrase du début surtout : *Frequenter amor penetrat, ubi cognitio physica foris stat*, avec son ton de maxime martelée, sa cadence et sa rime intérieure, semble tirée du livre lui-même, à tel point que nous avons cherché si elle n'en aurait pas été extraite. »

M. B. joue vraiment de malheur. La phrase n'est ni de l'auteur de l'*Imitation*, ni même de Thomas Gallo : c'est une citation littérale de Hugues de Saint-Victor († 1141) (2). Le texte était d'ailleurs classique au Moyen-Age, et on le citait fréquemment. Nous l'avons retrouvé non seulement chez Thomas Gallo, mais chez saint Thomas d'Aquin, chez Ruysbroeck, chez Jean de Schoonhoven, chez Rodolphe de Biberach, chez Vincent d'Aggsbach.

Constatons donc, une fois de plus, que toutes les tentatives faites pour établir l'existence historique de Jean Ger-

(1) On a parfois mis en doute l'existence de ce commentaire, distinct de la traduction paraphrasée connue sous le nom d'*Extractio Vercellensis*. Il en existe pourtant plusieurs manuscrits. Cf. Dom Mc Cann, *The Cloud of unknowing*, Londres, 1924, pp. XIII, XXVII, 249 s. On en trouve également des mentions et des citations dans les écrits de Vincent d'Aggsbach (E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance*, Münster, 1915, pp. 190-191, 202, 213, 218).

(2) Hugues de Saint-Victor, *Expositio in Hierarch. cael. S. Dyonisii*. P. L., t. 175, col. 1038.

sen ont échoué : après comme avant, il demeure ce qu'il a toujours été : le fils d'une faute d'orthographe.

***

Le chancelier Gerson a du moins sur son sosie Gersen cet avantage qu'il a bel et bien existé. Ses titres à la paternité de l'*Imitation* sont-ils plus sérieux ?

On parle de documents nouveaux qui auraient été découverts par M. Alfred Péreire et qui ont trait à l'ancienne traduction française des trois premiers livres de l'*Imitation* connue sous le nom d'*Internelle Consolation* (1).

Mgr Puyol avait dit : « On ne connaît pas de manuscrit de l'*Internelle Consolation* (2). » Et voici qu'on nous annonce triomphalement la découverte de *trois manuscrits*, deux à Valenciennes, et un à Amiens. Quelle confusion pour Mgr Puyol !

La vérité est que Mgr Puyol connaissait parfaitement les manuscrits de Valenciennes et d'Amiens : il les décrit avec quelque détail et en signale même plusieurs autres copies (3). Mais il savait aussi que la traduction contenue dans ces documents n'était pas l'*Internelle Consolation*, mais une version différente, qu'il appelle *Translation d'Hesdin*.

Dès 1856 Moland et d'Héricault avaient fortement insisté sur les différences entre l'*Internelle Consolation* et le texte contenu dans le manuscrit de Valenciennes : « Dès les premières lignes du texte, on s'aperçoit qu'on se trouve sur un tout autre terrain, et que la traduction qu'on a sous les yeux [celle du manuscrit de Valenciennes] ne ressemble en rien à l'*Internelle Consolation*. C'est une œuvre complètement différente. D'abord toute cette glose qui caractérise la version spéciale à laquelle appartient ce titre d'*Internelle*

(1) Cf. *Vie Catholique*, 12 décembre 1925, p. 15.

(2) *Descriptions bibliographiques des manuscrits et des principales éditions du livre De Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 467.

(3) *Ibid.*, pp. 468-471.

Consolation n'existe pas ici ; et, lors même qu'on supposerait ces interprétations introduites postérieurement et après coup, — hypothèse que nous n'admettons pas, — il n'y aurait encore aucune filiation possible entre le texte de Valenciennes et l'*Internelle Consolation*. Le contraste est absolu et dans la méthode et dans le langage. »

« Ainsi, dans le manuscrit de Valenciennes, c'est une traduction littérale, lourdement et servilement calquée sur le latin ; il n'y a rien ou bien peu de chose à louer dans ce travail, les phrases sont sèches, heurtées, sans lien entre elles ; et la lecture, comme M. Onésime Leroy l'a constaté avant nous, est des plus pénibles. On n'y trouve aucune des qualités de l'*Internelle Consolation*, aucune de ces naïves inspirations du cœur qui donnent tant d'attrait à la version populaire... On n'y rencontre pas non plus les différences de sens que présente fréquemment l'*Internelle Consolation*... Enfin, ce n'est plus la langue purement française de l'*Internelle Consolation*, mais du latin francisé. Nous épargnerons les citations au lecteur ; il doit être convaincu déjà que cette traduction, malgré le nombre, l'ordre et l'intitulé des parties, n'est nullement l'*Internelle Consolation*. C'est un travail à part (1). »

D'après M^gr^ Puyol l'*Internelle Consolation* et la *Translation d'Hesdin* ont été faites toutes deux d'après le même texte latin, appartenant à ce genre de manuscrits qu'il a désigné sous le sigle γ : la première en 1447, la seconde vers la fin du XV^e^ siècle. Certaines rencontres de mots et d'interprétation donneraient à penser que l'auteur de l'*Internelle Consolation*, tout en faisant œuvre personnelle, s'est servi de la traduction de 1447 ainsi que d'une autre traduction française parue à Toulouse en 1488.

On voit, par les citations qui précèdent, que les manuscrits « découverts » par M. Péreire n'étaient pas tout à fait inconnus. Celui d'Amiens a fait parler de lui dès le

(1) L. Moland et Ch. d'Héricault, *Le livre de l'Internelle Consolation*, nouv. éd., Paris, 1856, pp. LXXXIII-LXXXV.

XVII[e] siècle (1), tandis que le manuscrit 240 de Valenciennes a suscité toute une littérature dont on pourra trouver la bibliographie chez M[gr] Puyol (2).

Mais, si les documents invoqués n'ont pas le mérite de la nouveauté, les preuves qu'on en tire en faveur de Gerson sont-elles, du moins, acceptables ? C'est ce qu'il nous reste à examiner.

Le premier argument mis en avant par M. Péreire est tiré de la conclusion du livre III, où l'auteur adresse à Dieu cette prière : « Seigneur, exaucez la prière de votre pauvre serviteur exilé loin de vous » : *exaudi orationem pauperis servi tui longe exulantis in regione umbrae mortis*. Voilà, nous dit-on, la signature de Gerson : dans ces paroles c'est Gerson lui-même qui se révèle comme auteur de l'*Imitation*.

Le lecteur se demandera sans doute comment cela est possible. C'est que, explique M. Péreire, Gerson en hébreu veut dire exilé..., et comme l'auteur de l'*Imitation* se dit lui-même *exilé* loin de Dieu, il est de toute évidence que cet exilé ne peut être que Gerson.

Nous avouons n'avoir jamais songé à pareille explication. Une signature, d'ordinaire, se met à la fin d'un ouvrage. Or, dans l'*Internelle Consolation* imprimée, aussi bien que dans les manuscrits de Valenciennes et d'Amiens, le III[e] livre occupe le beau milieu de l'ensemble et se trouve placé entre II[e] livre, qui ouvre ici la série, et le I[er], qui la termine.

De plus, si signature il y a, ce n'est pas celle de Gerson. Sans doute, pour des hébraïsants tels que M. Péreire, Gerson veut dire : exilé. Mais il n'en était pas de même pour

(1) Dom Delfau, *Libri De Imitatione Christi Johanni Gerseni iterato adserti*, Paris, 1674, pp. 61-62. Cf. Mgr Malou, *Recherches sur le véritable auteur du livre de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1858, pp. 317-318. Mgr Puyol, *op. cit.*, p. 469.

(2) *Op. cit.*, p. 469.

les gens du moyen âge, comme l'a excellemment fait remarquer le R. P. Bon. Kruitwagen, O. F. M. (1). Pour eux la traduction authentique du terme hébreu Gerson, traduction fixée par la Bible elle-même et consacrée par l'usage des Docteurs de l'Église, n'était pas : exilé, *exsul*, mais bien : étranger, *advena*, ce qui n'est pas la même chose (2). Le chancelier lui-même s'est tenu religieusement à la traduction reçue : « Gerson origo fuit, advena voce sonans », dit-il de lui-même dans un de ses poèmes (3). Et ailleurs : « Ego peregrinus et advena, sic enim Gerson interpretatum significat (4). »

Ajoutons que, si l'on veut à tout prix voir dans la phrase citée une signature d'auteur, on peut y voir tout aussi bien celle de Thomas a Kempis, qui, à deux reprises différentes, a pris le pseudonyme de *Frater Peregrinus* (5).

Un deuxième argument se tire de l'origine des manuscrits d'Amiens et de Valenciennes : cette origine serait gersonienne, parce que le texte français est champenois.

Quand M. Pereire aura publié le texte complet de ses manuscrits, il sera possible de vérifier s'il contient des éléments spécifiquement champenois, — ce qui, d'ailleurs, ne prouverait rien en faveur de Gerson. En attendant, il est permis d'en douter. Dans le manuscrit d'Amiens il est dit en toutes lettres que la traduction fut faite « en la ville de Hesdin » (Pas-de-Calais) en l'an 1447. D'autre part, l'é-

(1) Dans le *Maasbode* du 23 déc. 1925.

(2) La Bible, qui écrit indifféremment *Gerson, Gersom, Gersam*, donne par deux fois cette traduction : Exod. II, 22 ; XVIII, 3. Cf. I Par. XXIII, 15, 16 ; XXVI, 24 ; VI, 1, 16, 17, 20, 43, 62, 71.

(3) *Opera*, éd. Anvers, 1706, t. III, col. 767.

(4) *Epistola ad fratrem suum*, 1er janv. 1416 (citée par Mgr Puyol, *Héliotypies*, Paris, 1898, p. 10). Dans le *De consolatione theologiae* Gerson s'appelle lui-même : *peregrinus*.

(5) Dans la préface de ses *Sermones ad Novicios* (ed. Pohl, t. VI, p. 3) et dans la lettre d'envoi qui accompagne sa *Vita Lidewigis* (*loc. cit.*, p. 317).

dition rouennaise de 1498 porte cette mention : « Item ledit liuvre fut translaté en françois par ung religieux demeurant en la conté de la Marche, à la requeste et pour l'amour de tres excellent et devot prince Monseigneur Bernard d'Arminac conte de la dicte conté de la Marche en l'an mil CCCC XLVII. »

La comparaison de la traduction française avec le texte latin qui lui a servi de base confirme ces indications historiques. Ce texte latin est celui qui s'est répandu dans le nord-ouest de la France vers 1440, particulièrement dans les milieux franciscains. C'est ce qui nous ferait croire volontiers que l'auteur de la *Translation d'Hesdin* est un cordelier, attaché momentanément au couvent des Clarisses à Hesdin (1) : tout un ensemble de circonstances concordantes nous y invite. Ce couvent fut fondé en 1437 par le duc de Bourgogne : sainte Colette y vécut entre 1441 et 1446. Or Bernard d'Armagnac, dont la fille se fit clarisse à Amiens, était très lié avec sainte Colette. David Aubert, le calligraphe du manuscrit de Valenciennes (2), était né à Hesdin, et il exécuta sa copie pour le duc de Bourgogne Philippe le Bon, celui-là même qui avait fondé le couvent d'Hesdin. Marguerite d'York, femme du fils et successeur de Philippe, Charles le Téméraire, fit faire une autre copie, qu'elle donna aux Clarisses de Gand.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il est certain qu'il n'existe aucun témoignage historique attribuant à Gerson la paternité de l'*Internelle Consolation* ou de la *Translation d'Hesdin*. La date de 1447 est d'ailleurs mortelle pour la candidature du chancelier, décédé en 1429.

On fait remarquer que, dans le manuscrit 240 de Valenciennes de l'année 1462, le texte de l'*Imitation* est précédé d'un double sermon de Gerson sur la Passion.

(1) Frère André Chrétien, envoyé par sainte Colette de Bourgogne à Hesdin, comme confesseur ? Ou bien Frère François des Marez ?

(2) Ce manuscrit fut copié en partie à Bruxelles, en partie à Bruges. C'est ce qui a fait courir le bruit qu'il existait un manuscrit de l'*Imitation* à Bruges.

Malheureusement, d'après le catalogue actuel, « la copie de l'*Imitation* fut ajoutée au manuscrit primitif vers la fin du XV^e^ siècle » : de sorte qu'elle ne présente aucun lien avec les sermons de Gerson.

Moland et d'Héricault ont fait observer, par ailleurs, que le style de ces deux sermons, très authentiques, de Gerson diffère entièrement de celui de la traduction de l'*Imitation* : « Il nous est impossible de conjecturer [de ce simple voisinage des textes] que Gerson soit l'auteur de ce travail anonyme. On n'en saurait imaginer, en effet, qui soit plus complètement en désaccord avec son génie, avec son style, ce style de longue haleine de l'orateur écrivain. Comment aurait-il dépouillé sa vive personnalité pour se traîner dans ces étroites et pénibles lisières ? A-t-il pu faire ainsi abnégation de sa sensibilité, de sa verve, et oublier jusqu'à sa langue si purement française? Personne, sans doute, n'oserait le prétendre. Nous avons dû, par conséquent, ne voir dans cette juxtaposition d'autres œuvres du chancelier de Notre-Dame que le fait du copiste David Aubert, et renoncer à en tirer aucune induction (1). »

On s'appuie encore sur les miniatures du manuscrit. Mais ce sont précisément ces miniatures qui prouvent clairement qu'aux yeux du calligraphe Gerson et l'auteur de l'*Internelle Consolation* étaient deux personnages distincts.

Les deux miniatures qui accompagnent les deux sermons sur la Passion représentent Gerson en costume de chancelier, coiffé du bonnet des docteurs, assis dans un fauteuil élevé, au milieu d'un auditoire nombreux. Au contraire, la miniature qui se trouve en tête de l'*Imitation* représente un personnage tout différent : c'est un religieux habillé en noir, portant le capuchon et n'ayant qu'une couronne de cheveux sur sa tête rasée. Or Gerson (est-il besoin de le rappeler ?) n'a jamais été religieux.

Au surplus, le copiste du manuscrit de Valenciennes

(1) L. Moland et Ch. d'Héricault, *Le livre de l'Internelle Consolacion*, Paris, 1856, p. LXXXV-LXXXVI.

attribue formellement à Gerson les deux sermons sur la Passion, tandis qu'il présente la traduction de l'*Imitation* comme une œuvre anonyme.

Nous ne saurions mieux conclure ces quelques remarques que par ces paroles de M. Thomassy, qui fut, en son temps, un ardent défenseur de Gerson : « On a fait beaucoup trop de bruit du manuscrit de Valenciennes... Ce manuscrit, au lieu de servir la cause de Gerson, lui deviendrait défavorable, si on le citait de nouveau comme étant de quelque valeur dans la question (1). »

Dom J. Huyben, O. S. B.

(1) R. Thomassy, *Jean Gerson, chancelier de Notre-Dame et de l'Université de Paris*, Paris, 1843, p. 319-322, 328-329.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT AUX TOMES XIII et XIV

OCTOBRE 1925-SEPTEMBRE 1926

Dom Chevallier. — Le cantique spirituel interpolé. . . . [109]
J. Daguillon. — La Somme d'Ulrich de Strasbourg. . . . [89]
L. Dumeste. — Sur le quatrième évangile. . . . . [145]
» Sur les Actes des Apôtres. . . . . [186]
R. P. Gabriel. — Le traité de Joseph du Saint-Esprit. . . . [174]
H. Gros. — La conversion de saint Augustin . . . [1], [66], [189]
Dom Huyben. — Les premiers documents sur l'Imitation. [1], [96]
» Chronique d'histoire de la spiritualité. . . [37]
» Quelques objections contre Thomas a Kempis. [202]
B. Lavaud. — La royauté temporelle de Jésus-Christ. . . . [117]
J. Maritain. — Philosophie et expérience mystique. . . . [163]
F.-X. Maquart. — La Société du rayonnement du Sacré-Cœur. [103]
A. Saudreau. — Le nuage de l'inconnaissable. . . . . [40]
G. Théry. — Contribution à l'histoire du procès d'Eckhart. [49], [45]
D. Wilmart. — Prières à l'Ange gardien. . . . . [18]